

## ダラムサラにおけるチベット人とトライブの アイデンティティをめぐる相互依存と排除<sup>(訳注1)</sup>

スティーブン・クリストファー  
山岸哲也・顔行一 (訳)

### I 序論

1960年、ダライ・ラマ指導下のチベット人難民は、中国人民解放軍による暴力的な故地編入から逃れてインドに避難した。最初のトランジットキャンプでは、当初から物資の不足、伝染病、そして人口減少に悩まされていた。そこで、インド政府が乗り出して、より安定的な居留地を提供した。チベット人の自己決定によって、そして彼らがインド政府、NGOおよび外国人後援者から受けた多方面での援助によって、やがてこの居留地は繁栄した。北インドにおけるダライ・ラマの拠点<sup>ホーム</sup>としてチベット人ディアスポラ政治の中心地としてのダラムサラは、ヒマラヤ全土のどこよりも、トランスローカルで、深く地政学的で、高度に資本主義的で、そして多くの観光客が集う場所になったといっていよう。1989年にダライ・ラマがノーベル平和賞を受賞したところに、さらに1990年代にはハリウッドがチベット独立を取り上げて論争を呼んだことで<sup>(訳注2)</sup>、山間の小さな町でのチベット人のディアスポラのな生が可視化したのだ。さらに、インドの法制度が国内の他の難民コミュニティよりもチベット人を特権的に扱ったこと [Bentz 2012]、そしてチベット仏教を介したパトロン／クライアント関係を国際的支援確保のために実用的に拡張できたこと [Ruegg 2004] で、ガッディ (Gaddi) と呼ばれる近隣トライブよりもチベット人難民を優位に置く社会経済的地位の不平等をもたらすこととなった [Prost 2006]。この不平等性は、ガッディとの社会関係およびインド国内への統合に影響を及ぼし、結果的に集団的暴力、民族間の敵対的対立、そしてチベット人全般によるインド市民権の拒絶をなす強固な反同化主義をもたらした [McGranahan 2016]。

このようなダイナミクスの舞台であるダラムサラは、高地チャンバと低地カングラとの中間に位置し、かつて両地を往来する牧畜民ガッディの短期滞在<sup>ストップオーバー</sup>地だった。ガッディの間では、かつてダラムサラは古来の休憩場として知られており、事実上放棄されたイギリス人の避暑地でもあった。北部ダラムサラは、かつてガッディたちにタル (Talu) と呼ばれ、この名前は羊飼いに日陰と休息の場を与えた、ヒマラヤスギの周囲に積み上げられた石壇 (*ñyālā*) に由来している。このような牧畜の起源を持つ

ダラムサラは、チベット人のための多民族難民居留地となり、ダライ・ラマの拠点とスピリチュアル・ツーリズムの中心地となり、そして近年ではデリーの中間層とパンジャブ地域観光客の主要な訪問地へと変貌した。さらにここではヒマラヤ全土の同規模の他の町では類を見ないほど、NGOや市民団体が集まっている。2015年12月、ダラムサラは、インド全国109都市の近代化を目的とするモディ首相主導の開発計画であるスマート・シティ・ミッション（SCM）のコンペに選ばれた。また2018年から2022年にかけては、ダラムサラにおよそ1億5000万ドル（1,000クローネ）を投じて、監視カメラ、無料WIFI、環境に優しいツリーハウス型ホテルのあるコスモポリタンな憧れの地を作り出そうとしている。このスマート・シティは、いまや「神聖ダラムサラ」と銘打たれて、開発型の近代をチベット人居住民をめぐる民族の商品に結びつけるスピリチュアルな中心地となった。

そのような開発は、混合カーストの在来トライブで、この地域で伝統的に季節移動の牧畜に従事していたガッディの<sup>ハートランド</sup>人びとを不可視化することになった。ガッディは、インド憲法によって認定される地位を得たこと、第6指定保護地域のバーマーに集住していることから、一般にトライブと呼ばれている。ガッディたちがガデラン（Gadderan）と愛称するバーマーは、真正なトライブ・アイデンティティを牧畜・移動性・シヴァ信仰に結びつける場所作りの営みと語りを通して、ガッディの<sup>ハートランド</sup>拠り所として思い描かれている。夜通し行われる羊の供犠（*nuālā*）といった、彼ら固有の儀礼は、近隣のパハリー集団から弁別しうるガッディのトライブ的同一性を確かなものとしている [Wagner 2013: 60]。ガデラン南方、雄大なダーウラーダ山脈を越えたところには、ガッディの分派が南嶺地域のカングラに村を構えて定着した。ガッディから広くジャンダール（Jhandar）と呼ばれるこれらの山岳トライブ地帯は、ガッディの<sup>チベット</sup>生活圏における急速な観光地、とくにダラムサラの急激な発展によって生じたモダニティ志向およびコスモポリタン志向と結びつくものと考えられている。

トライブ・アイデンティティの拠り所たる高地ガデランと、モダニティに結びつく低地ジャンダールというこれら2つの空間的位置づけは、インド政府による文化的同化、開発、そして政治的分類をめぐる別々の経緯を辿ったガッディの2つの異なる存在を特徴づけている。ガデラン・ガッディは、独立後初の計画で指定トライブ<sup>（原注3）</sup>の地位を与えられたが、これは周縁化された共同体ならではの生活改善に寄与するような、憲法上一定の利益を保障する指定だった。しかし、ジャンダールに移ったガッディたちには、切望されていた指定トライブの地位が認められなかった。ジャンダール・ガッディは、行政上のパラドックスに囚われていた。すなわち、バーマー在住の同胞たちが憲法の認めるトライブとしての権利主体だったのに、彼らはそうではなかったということである。これは、カングラ（ガッディたちガッディジャンダールと呼ぶ地域）が、かつてイギリス人行政官がトライブの存在しない地域とみなした、パンジャブの一地域だったためである。いくつかのパンジャブ・カーストは罪人トラ

イブなる茫漠かつ矛盾だらけの呼称を押し付けられて、強制的な行政登録、地元警察への週1回の報告、そして移動制限さえ強いられていた [Kannabiran et al. 2018 : 81]。1952年になって犯罪者のラベルが削除され、パンジャブのこれらの未指定カーストは一般カーストになった [Singh 2010 : XVII]。2018年現在、パンジャブ大学の人類学者の支援を得て、8つのパンジャブ・カーストが指定トライブへの再分類を強く求めている [Singh 2009]。

ジャンダールのなかでガッディの境遇はまだましだった。1966年、カングラはヒマーチャル・プラデーシュ州内の新たな県として再編され、そのうえでガッディは、ガデラン在住の同胞たちとの政治的・社会的一体化を目指し、指定トライブの地位を求め始めた。マンダルの改革と政治的同盟がガッディを支持する方向にシフトしたため、彼らの求めはさらなる推力を得た。ドラムサラとその周辺地域の民族学的調査に基づいて、彼らの求めは2002年に認められ、高カーストのカングラ・ガッディは指定トライブの政治的指定を受け、歴史的に周縁化された共同体としての権利を手に入れたのだった。ガッディの人びとが、地域カースト制度のなかでの社会的地位を高めようと努めながらも「手を返して」連邦政府から得られる利益のために指定トライブの地位を求めつつあるのは、最近のラージャスターン州のグッジャールなど、インド各地に見られる試みである [Mayaram 2014] <sup>(訳注4)</sup>。権利確保をめぐる政治は、あえて未開で後進的な存在として認識される立場から近代を求めるという皮肉な状況へと、周辺化されたコミュニティを追いやってきた <sup>(訳注5)</sup>。しかしながら、この政治的再分類は、民族学的調査が明らかに欠落していた指定カースト所属のガッディには及ばなかった。これは、平等主義的だといわれるトライブ世界における、ガッディの社会的組織とダリト <sup>(訳注6)</sup> の位置づけについて新たな問を投げかけるものである。研究者が地域的なカーストにおけるガッディの序列的配置を議論し続けている一方 [Phillimore 2014]、私はダリトの願望を制約し続けているガッディのトライブ間のカースト階層の存在を指摘する。本論で論じるように、ガッディのアイデンティティは、純粋なトライブ的世界のうちに存在するのではなく、相当程度はチベット人難民そしてヒマラヤ・コスモポリタニズムの排他性によって形作られているのである。

## II ドラムサラ——ヒマラヤのコスモポリタンな憧れの地？

私は別の論文で [Christopher 2018]、善意あるオリエンタリズムとチベット愛が、ドラムサラをチベットの土地と見なしてチベット人とガッディとの間に地名をめぐる対立を生み出したことを指摘した。宗教的な口頭叙事詩ケサル王伝 <sup>(訳注7)</sup> と亡命生活のノスタルジアを通した、チベット人による地名変更と場の再想像は、ガッディの人びとそして場所に根づいた彼らの集合的記憶を劣位におく。文化地理学的な意味でのこのような変化は、<sup>8)</sup>コスモポリタンのものの理解、それをめぐる彼らのかかわりを

形作っているチベット人とガッディたちの間の構造的非対称性を伴っている。外国人が会おうチベット人難民の多くは、実際のところコスモポリタンである。ディアスポラな生活、ハイブリッドなアイデンティティ、柔軟な市民権、英語の流暢さ、観光客との社会的な付き合いやすさ、外国のスポンサーシップ、世界を駆け巡ること、カプチーノを嗜むこと、iPhoneを使う僧侶とラマなど、これらのすべての特徴は文化の模倣や臨機応変な姿と結びついており、平均的な西洋人そして東アジア人観光客の目には、チベット人たちは見るからにコスモポリタンな存在と映るのである [Sen 2015; MacDonald 2013]。様々な国からダラムサラにやってきた観光客が、自分たちとは全く異質なインド人的世界を抜け出し、同時代的存在として経験可能な感性と多様なアイデンティティを持って志を同じくするチベット人のなかに入っていくことに安心感があるというのは、よくある話なのである。

一方ガッディの人びとは、植民地的パターンリズムの長引く影響と、彼らをトランスローカルな市場の周縁に追いやるトライブの後進性についての永続的な言説の間で、居場所なく留めおかれている。彼らは、山村のヒンディー語で中等学校で教育を受け、より良い雇用を求めて、あるいはよりコスモポリタンなアイデンティティを身につけるためにダラムサラに移住するが、彼らの習慣的ふるまいや来歴のために、チベット人に比して不利な状況にある。加えて、海外からの観光客は、本当のチベット人と触れ合うといった類の幻想を育む薄っぺらな文化信仰を、平然と口にする。ガッディは本来、ダラムサラにいないべきではない、そこはチベットの場所だと考えられているのだ。そしてガッディ・ダリトたちは、トライブとして得られるべき利益がガッディとパート・ブラーマンたちだけに許されたことが、インド政府の裏切りによって感じており、チベットでも完全なガッディでもないような、さらなる周縁化に直面している。これらガッディ・ダリトたちの多くは、自分たちが民族としての認知を得られずにいる点を、キリスト教、ラーダ・ソアミ (Radhasoami)、アルヤ・サマージャ (Arya Samaj)、スィク教、その他様々な社会宗教的アイデンティティで、すなわち精神世界の蓄積で補い、ダラムサラに繁茂する世界資本主義<sup>コスモ・キャピタリズム</sup>の外側での、あるいはそれと異なるかたちでのコスモポリタニズムを彼らなりに求めているのである。

ガッディたちが国際化する都市で自分自身をトライブとして位置付けることを試みている一方で、チベット人は彼ら自身の場所作りに動しんでいる<sup>(訳注8)</sup>。チベット人入植者は、亡命直後にダライ・ラマがチベット人難民たちにダラムサラで自前の苗木を植えないよう呼びかけたことを記憶している。木が根付きやがて木陰を持つまでに成長する頃には、チベット人たちは独立チベットに戻っているはずだからだ。2011年、チベット人入植者による帰国の夢が潰えようとするなか、アーティストのテンジン・リドルは彼の有名な展覧会「私たちの土地、私たちの人びと」(Our Land, Our People)のために、国境を越えてダラムサラへチベットの土2万キログラムを密かに持ち込んだ。チベットに自由がないままでは、チベット人は目に見えるかざりでダラ

ムサラの土を入れ替えてしまおうというのだ。展覧会の終わりに、チベット人はその土を砂曼荼羅の砂のように家に持ち帰った。ある人は自宅の祭壇でそのチベットの砂を拝み、またある人はそれを裏庭の土に混ぜて、植物や木がそこに根付くようにした。

チベットのディアスポラを根付かせるこれらの努力はあっても、「ダラムサラ」という名前はサンスクリット語でもともと一時的な休息場、すなわちしっかりと根付くことのない場所を意味している。多くのガッディたちは、ときに「放浪者」や「<sup>グーマンチュー</sup>半年者」を自認することもある。穏やかな冬の季節をダラムサラ周辺の低地の村で、夏を先祖由来のチャンパで過ごしている。一年のうちモンスーンの直前直後にピークに達する観光産業と、手工芸品からスピリチュアル体験、レジャー体験に及ぶ観光客の需要にに応じているのは、カシミール地方の商人とポーター、パンジャーブ出身のビジネスマン、そしてガッディの遠隔村、さらにはチャッティスガル、ビハール、およびラージャスターンからの低熟練労働者である。10月から3月上旬にかけて、多くのチベット人がダラムサラを離れて、何百ものインドの都市で季節限定の「セーター市場」に出かけるが、そこはルディヤーナーで卸した衣料品を行商する場所である。多くのチベット人は、帰国したり、海外に移動したり、インドの別の集落に移ったりする前に、ダラムサラのチベット学校やNGOに入ったりする。ダラムサラは、多くの人びとにとってホームではない。むしろ北部の過酷な冬あるいは南部の酷暑を避けるための、あるいは近くの牧草地で一時的に群れを放牧したり、お金を学び稼いだり、<sup>チャラス</sup>ダライ・ラマの公の教えを聞いたり、大麻を吸ったり、イスラエル人バックパッカーにとっては義務兵役後の休養を得るための一時的な場所であるのだ。

ダラムサラはトランスローカルな場所、すなわち多様で流動的な民族構成、カースト構成および階級分化をもつ場として立ち現れており、そこはガッディの文化生活の姿がチベット人ディアスポラの南アジアにおける中心と絡み合う場でもある。トランスローカリティの多面的分析を呼びかける論文のなかで、ブリッケルとダッタは「ローカルな場が、目に見える物質性をもつこと、人間の経験に埋め込まれること、そして身体に訴えかけること——すなわち固有の日常を体験できる場所であること」[Brickell and Ayona 2011 : 6] に注目する。コスモポリタニズム——文化的差異への開放性とグローバルな帰属意識——とは、具体的なローカリティにおいて、すなわち多様な社会的アクターが介在する特定の社会・文化的文脈において姿を現し、変形されるのだ。

ダラムサラでは、かつてガッディの牧畜の寄留地であったこの場において、今日のグローバル化が時空を圧縮するようなかたちで、歪な情景があらわれている。チベット亡命政権庁舎内では中国のサイバースパイ活動によってコンピュータが日常的に標的にされているが、敷地を囲う木柵の外ではガッディの女性が家畜に給餌する枝葉を肩にのせて運んでいる [Stiennon 2015 : 11]。チベット人とガッディが混在する村で

は、社会的不和の種を蒔いている中国人スパイの噂が、ガッディの伝統的な妖術告発と混在している。村の近くでは、イスラエル人バックパッカーのためのシナゴークで、コーシャ料理<sup>(訳注9)</sup>の調理法の訓練を受けたガッディの料理人が雇われている。マクロード・ガンジでは、カシミールの商人に支援を受ける地元のイスラーム信者が、チベット福祉事務所がマスジド<sup>(訳注10)</sup>を不適切に利用しているといって抗議している。自分探しにやってきたオーストラリア人とガッディのガイドとの数年間のロマンチックな関係は、妖術で引き裂かれ失恋に終わる。道端でハリ<sup>(訳注11)</sup>が営んでいる茶屋では、ドイツ人観光客からチェスを学んでそれを彼の娘に教え、彼女は現在、インド全国大会ヒマーチャル・プラデーシュ州代表で唯一の女性となっている。近隣の村では、宣教師組織ユース・ウィズ・ア・ミッションがガッディの村人たちに伝道しつつ、ダライ・ラマ派を批判する動画をYouTubeに投稿している。街路に立つチベット人たちは、中国の抑圧的統治を理由とする焼身自殺がチベットにおいて驚くほど増加していることに抗議の声を上げている [Shakya 2012]。民族・社会・文化の領域を横断する、こうしたローカルとグローバルとの対面的状況は、ダラムサラの住民と訪問者のうちに「様々な喪失と願望ゆえの苦しみを刻み込んだ場所において、来し方行く末を語り、語り合う方法」としての「コスモ・スピーク」なる語り口を生み出したのだ [Schiller and Andrew 2015 : 15]。

### III コスモポリタンな能力と社会的願望

コスモポリタンな世界観の核心には差異に対する寛容と自己の拡張があり、これはギリシャ・シニシズムの創始者であるシノペのディオゲネスが「世界市民」を自称したことにはじまる。不遜な振る舞いを通して教え諭したイコノクラストでもあったディオゲネスは、人間的伝統の束縛を解いて「自然」の犬のような行動を是とした。社会的倒錯に身を委ね、シノペの市民を嘲笑したが、逆に彼は偽金造りの罪で国外追放のうえに終身刑となった。差異に対する寛容とそれによる自己拡張志向は、自分自身と核家族から遠く離れた家族、ローカルな集団、市民、そして究極的にはすべての人間に至るまでの複数の同心円のうちに親近性として自我を想起したストア派のヒエロクレスのもとで、より強固な釈義を与えられたのである。コスモポリタンとは「つねに中心にむかって幾重にも円を描く」 [Nussbaum 1994 : 3] 人びとなのである。

こうした古めかしい哲学的起源に端を発して、コスモポリタニズムをめぐる様々な意味と行為が人文・社会科学の世界で各所に顔を出してきた [Beck and Natan 2006]。ヴァートヴェックとコーエンによると、コスモポリタニズムは6つの相において分析されている。(1) 社会文化的条件、(2) 哲学的世界観、(3) トランスナショナルな制度を構築するための政治的取り組み、(4) 複合的・混淆的なアイデンティティを認識するための政治的取り組み、(5) 態度または精神的態度における志向、そして



(6) 行為または能力の様式、この6つである [Vertovec and Cohen 2003 : 9-14]。このような分類は最近でも分野を越えて使われている [Pieri 2014]。

ガッディの人びと、チベット人そして観光客による三者間の接点が、文化資本の形や社会的ヒエラルキーとしてのコスモポリタニズムをどのように例示しているのかについて、私は上記最後の2つの相に焦点を当てたい。すなわちそれは、それぞれの行為と能力を土台とする態度としてのコスモポリタニズムである。コスモポリタニズムが特定の市民空間および商業空間において、そして日常的な相互交渉の文脈において、どのように行為を形作っているかに注目し、態度としてのコスモポリタニズムの道具的側面および生活現場での多様性を浮かび上がらせる。本論文で明らかにするように、チベット人が実践し外国人が直観的に受け止める、ダラムサラにおける明快かつ包括的なコスモポリタニズムのエートスは、しばしばガッディに対する敵対的態度、同化に対するチベット人たちの恐れ、およびガッディの人びとがカテゴリー化に反する指定カースト／指定トライブの寄せ集めとして現代インドに不安なままに帰属する現状を覆い隠している。だが逆に言えば、幸福の概念をめぐる複数の立場、そして異なる美的価値と精神的態度を持つ他者への寛容な姿勢が、集団という枠組みを乗り越えていく瞬間があり、私はそのような瞬間に光を当てるつもりである。集団間のそのような関係性は、しばしばローカルな非エリートの当事者を担い手とするもので、下からのコスモポリタニズム」そして「草の根コスモポリタニズム」[Hannerz 2004 ; Appiah 2006] と呼ばれることもある。

ガッディとチベット人との間の接点をめぐる研究者の分析手法は非常に多様である。マウラ・モイニハン<sup>モイニハン</sup>は、どのような意味で「チベット難民と彼らのインド人受入者との関係性が、世界各地に見られるような2つの異なる民族・文化集団の平和的共存の良い例である」かを論じている [Moynihan 1997]。この見解は、アトリエー・センが補強して、ダラムサラの民族間関係を「粗野なコスモポリタニズム」の一例とみなしている [Sen 2015 : 100]。彼女は、ガッディと名指ししないままに、ダラムサラのインド人とチベット人が「交渉と受容のプロセスを通して」、さらに観光経済への呼び込みを保つ「ひとあたりの良いコスモポリタニズムの輝き」を保ち続けることで、コミュニティ間のあつれきを解決していると論じている。彼女は、「絶えることのない人びとの往来、複数文化の沸騰状態、そして旅行者、観光客、学者、アクティビスト、ジャーナリストそして精神的指導者の世界中の信者たちが持ち込むグローバルな思想とイデオロギーのつづき」が生じつつあるダラムサラを背景に、チベット人難民たちが育むコスモポリタニズムの実践とグローバル・アイデンティティの願望をめぐる様ざまな語り口が流布している点に注目する [Sen 2015 : 88]。チベット人は確かにコスモポリタンで、そうあることを強いられたディアスポラゆえのアイデンティティと願望を世界規模の観光産業とメディア露出に順応させている。だが、「深い次元での許容力、それはすなわち彼ら自身がもともと移動生活をしてきたためというよ

り、むしろ彼らの世界に留まり、そこに来訪する他者と関係を築くことで自分たちを変えていく彼らの能力が育む世界理解」[Sen 2015: 96] によって、ガッディもまたコスモポリタンなのである。私がここで論じるように、伝統的な移動牧畜民としてのガッディの人びとは、トライブ・アイデンティティを表明する際、山地での移動生活を強固な説得力で強調してみせることもある。同時に、ガッディの人びとは、ジャンダールにおける多民族状態と資本主義の経験からコスモポリタニズムをめぐる彼らなりの理解を持っているのだ。

センの分析は、市場には包容力があるという一般的理解、NGOの慈善主義、さらにはガッディ、カシミールのポーター、日雇いの移民労働者を除外したままにダラムサラ全ての民族集団の連帯を目指す政治行動と軌を一にしている。それは、さまざまな背景を持つ旅行者、商人、無国籍難民などが、相互に共有可能な精神的態度、政治、個人的信念を語り合う場としてのダラムサラのコスモポリタンな側面をめぐる、チベット人と（国内外からの）観光客の自己肯定的話題に参加するだけである。そのような態度はコスモポリタンの意識の典型で、「自己懷疑的で内省的な自己疎隔、すなわち異なる文化・異なる価値観・異なる<sup>モーレス</sup>道徳観が存在すること、等しく意味があることへの気づき」[Werbner 2008] からなるものだ。

他方、これまでの研究では、ガッディの人びととチベット人との間の文化的断絶が高じてコミュニズムが現れつつあることが、しばしば多少の驚きとともに指摘されてきた [Dielh 2002; Saklani 1984]。ガッディの人びとの多くは、国際的な資金援助のためにチベット仏教を交換することで可能となった「豊かな難民」の台頭に鬱憤を募らせている。海外からの支援 (rogs ram) を得ることは、モダニティと外国からの影響に適応しながら伝統的なチベット性を維持するという一見逆説的な目的を遂行するための経済的戦略なのである [Prost 2006: 248]。マクロード・ガンジのチルアウト・カフェの嗜みは、チベット人と観光客だけのものである。ガッディの人びとは、そこにいてもキッチンや清掃スタッフの裏方にいるのが普通で、給料が低くすぎて金のかかる場で余暇を過ごすこともできず、英語が流暢でないために周縁に追いやられてしまう。ダラムサラの住民誰しもが余暇を過ごす、チベット人の若者はダライ・ラマ寺院周辺での参礼のひとつきを「キャムキャム」(kyamkyam) という文化的表現で読み替え、その道すがら、ときに友達と一緒に、時には外国人と出会い、カフェでのんびりと過ごし、欧米輸入品店でウィンドウショッピングを楽しむ [Swank 2014]。このようなレジャー活動は、ガッディの人びとにとって文化的に異質で経済的に不可能なことである。多くのチベット人にとって、彼らのコスモポリタンな感覚はガッディたちの暮らしとは関係のないものである。ガッディは、インド社会の周縁、そしてコスモポリタンな価値観の対極とみなされる後進性を体現する存在である。南アジアのより広い文脈においていうと、チベット人商人たちが文化的同化に対するやり場のない恐怖を覆い隠すかのようにインド人のあさましさを強調する場合



の、そのようなインド人のネガティブな描き方の一部を引き受けてしまっているのだ[Lau 2009]。次節で分析するように、チベット人に対抗するガッディの民族主義は、チベットの可視性に対するローカルな憤りと、居留利益のための明白な政治的闘争とを結びつけているのである。

#### IV チベット人への責任転嫁

こうした憤りとネガティブなステレオタイプ化は、繰り返し沸騰し、広く知られるようなコミュニティ間でのレイプや暴力を引き起こす。2015年5月15日、チベットレセプションセンターの前で、あるチベット人が銃撃されて負傷した。そして2015年10月30日の夜、ホテルチベット前のバスロードにいて、ガールフレンドとともにいたあるチベット人が3人のガッディの少年によって刺殺された。その直後、ソーシャルメディア上で発信されたチベット人たちの怒りはその多くが民族主義者のトーンを伴い、ガッディの後進的態度や攻撃的で無作法な性格、そしてチベット人に対する根っからの冷酷さを強調した。フェイスブック上に書き込んだチベット人のなかにはインド人を「下衆」(*kamīne*) 呼ばわりして怒りを示した者、殺人犯のFacebookの投稿欄に「これからの一生が刑務所暮らしにならないなら、私がこの手で殺す」とヒンディー語で脅迫するメッセージを直接書き込んだ者がいた。それに応じて、亡命チベット人の統治機関である中央チベット政権は、「ソーシャルメディアでメッセージを広めて、チベット人と地元インド人コミュニティの間の平和と調和を乱そうとする(中略)一部の悪意ある人物」を非難した。

1994年に発生した殺人事件とその後の集団的暴動は、チベット人とガッディの人びと両方の意識に焼き付けられた。当時、芸術・金属工芸品センターでの見習いをしていた入植チベット人のイエシ・チョベルは、クリケットの試合でパキスタンがインドに勝利したことを満足そうに眺めていたという。彼は、煽動色が強いインド人民党所属の国会議員であるキシャン・カプールの近親者にあたるガッディの少年をなじった。続く押し問答の末にこのガッディ少年が刺殺された。ほどなくしてセンターはガッディを多数派とする暴徒に包囲され、チベット人は避難所を求めて近くの村々に離散した。20年以上の後、ジョギワラとヒールに住んでいるハリの家族は、チベット人に対して同情を示したことで、ひどく落胆した近隣者に狙われるようになったことを憶えている。その夜、暴徒たちはチベットこども村初等学校にてチベット人学生と教師を包囲した。私がインタビューしたガッディの一人は、彼が酔っ払って2階の窓から登ろうとしたときに鉄の棒が突き刺さってできた腹部の傷を見せてくれた。その当時、学校はこのような災難を想定していなかった。今日では、学校は目を引く突起物を持つ鉄壁に囲まれており、2階の教室は刑務所の独房の中のように封鎖されている。いまや学校は、普段穏やかなガッディの村の生活の周辺に、丘の上の砦そして要

塞のように鎮座している。だが1994年の時点では、非暴力で知られる町が民族主義的コミュニズムに飲み込まれつつあるなか、チベット人は遮る術なく暴力に晒されていた。不満に満ちたガッディの暴力集団を排除するために軍による夜間外出禁止令がダラムサラに発令されたが、その間にも「ダライ・ラマに死を」(*Dalai Lama murdābād*)の声とともにチベット人は肉体的に痛めつけられ、彼らの財産は破壊しつくされたのだった。

殺人事件とそれに続く暴動の分析において、著名な歴史家であり詩人、またかつてチャンディーガルの学生共産党の扇動的指導者であったK.ドゥントゥプは、破壊活動について詳細を尽くした報告をおこなうとともに、一触即発の民族間暴力を鎮めるために尽力した。チベット・レビュー寄稿のエッセイで、ドゥントゥプは、ダラムサラのチベット人が「注目の難民となって多くの出版物に登場し、話題にされている。チベット人の田舎的な意識、品の無さと、知名度の高さ、経済的繁栄とは、釣り合うところがない」としている [Dhondup 1994]。彼はいう。イエシ・チョペルのようなチベット人、すなわちそのようなセンターに出入りする「粗野で野暮な若者」は「チベット文化が何を意味し、若いチベット人が何を望んでいるかを知らない部外者が可視化し広める文化的空想の無知で無実の犠牲者である」。ドゥントゥプはその当時すでに健康を害しつつあり、翌年には死去したが、彼のエッセイはその後1994年4月の暴力に至る社会文化的要因に関する偏りのない説明として生きている。

しかし、エッセイの冒頭でのダラムサラに関する彼の記述が、場所の歴史的評価、ファンタジー化の語り、チベット化といった点でガッディの憤りをたきつけるものだったことは特筆すべきである。ペニーディムリは不平等な福祉を「そのような文化的に意味づけられた紛争を引き起こす中心的要因」として挙げているが [Penny-Dimri 1994: 292]、私はそれと同じぐらいにダラムサラを「ヒマーチャル・プラデーシュ全土で最も後進的な丘陵地のひとつ」と捉えるドゥントゥプの描き方に含まれている抜け駆けの姿勢に注視している。これは、ガッディを不幸なトライブとみなし、チベット人をコスモポリタンな救世主とする、チベット人側によくある描き方である。さらにドゥントゥプは、「現在のガッディ・コミュニティは300年以上前に他所から羊を連れてこれらの丘に移住した。だが、流浪のチベット仏教徒の行者と訳者が、これら丘と溪谷に足跡を残したのはそれより以前のことであり」と述べて、ケサル王伝にいうチベット人の先着性を補強している。重要なのは、富の不平等が、民族間の緊張を悪化させるようなダラムサラをめぐるチベット人の自己物語と場所作りの営みの諸相を覆い隠さすことがないということである。公明正大さを備え、デリーを拠点とするインドの学術界および政治界におけるエリートに属する者として知られるドゥントゥプでさえ、別の場所で明確に批判していたはずの、ほかならぬ西洋的な言説を無意識のうちに複製してしまっている。イエシを冷血な殺人者ではなく「文化的幻想の無実の犠牲者」と見るのは正しいが、ドゥントゥプは、ある面ではシャングリラをめぐる西

洋的言説に触発され、そしてこれもまた驚くべきことに、野蛮な山岳先住民に文明をもたらすという中国のプロパガンダに意図せず共鳴したことで、ダラムサラのファンタジーを自ら作り上げていたことに分析の目を向けることがなかった。

殺人と暴動のもう一つの完全な説明として、事件の5ヶ月後にダラムサラに到着し、チベット人難民の非伝統的な音楽に関する民族音楽学的フィールドワークを開始したケイラ・ディール [Dielh 2002: 120-123] によるものがある。しかしながら、以上はすべてチベット人的視点そしてチベット学的観点から書かれており、ガッディのフィールドワークを取り入れていない。殺人事件の後にチベット人ならびに警察と衝突した、有名なガッディ・ダリットの暴動指導者であるラマンへの一連のインタビューから、私は、チベット人を自らの手には届かない社会政治秩序への代理人とみなすガッディの人びとの姿に着目した。指定トライブの地位指定に先立つ不安定な10年のあいだ、ダラムサラのガッディはチベット人を介した意見表明によってインド政府への不満を表明していたのであり、それは中国政府に対抗する象徴資本としてのチベット人難民を地政学的に補強する戦略だったのである。

ラマンと私はよく道端の茶屋でチェス盤を挟んで座り、生活について話し合っていた。そこは山の下にあるために外国人観光客を呼び込むことなく、彼の常連客はチベット人とインド人のごたまでであった。チベット人常連客——そのうちひとりヒンディー語に精通し、チェスプレイヤーでもあるチベット人僧侶は日々の顧客で、カラムの家族とも密接な関係がある——とラマンの親密さを考えると、私は1994年の反チベット暴動における彼の重要な役割を知って驚いた。チベット人の顧客が録音中の私たちの会話に加わっている間は、ラマンは初めて切り出したこの話題について一般的なことしか話さなかった。だが、最後の客人が冬の暗闇へと消え、私たち二人だけになると、国設送電網から外れ、ソーラーパネルと灯油ライトの明かりだけを頼りにしたこの未登録の茶屋で、ラマンはチベット人に対する、あるいはそれ以上にインド政府に対する具体的な不満を口にした。彼は自称ガッディ・ダリットの社会活動家 (*sāmājik kāryakartā*) であり、ガッディ・ダリットの包摂をめざす闘争に照らして考えると、ガッディとチベット人との接点をめぐる彼の説明は一層重要である。

殺人は1994年に起こった。君は当時のガッディが人を殴ったり、侮辱したりすることを知っているだろうけど、でもチベット人はナイフを持ち歩いて、しかもそれを躊躇なく使うんだよ！双方の間の緊張関係は長い間ずっと高まっていて、そして遂に爆発した。ガッディはチベット人に対して以前から不安を抱いていた。殺人が起こった時、僕はこの地域の暴動の指導者になった。我々はチベット人たちに詰め寄って、我々の祖先が懐中無一物のチベット人たちをいかに迎えて助けたかを、彼らに思い起こさせた。我われは我らこそがこの地の本来の住人であることを、彼らに思い起こさせた。我らこそがその主である。我われは生き続けている。彼らが長年我われを無視

していたことが、我われの心に怒りの火を付けた。我われは彼らを止めなければならない、そうしないと、次世代のガッディの若者たちは、きっと何もせずに故郷を他人に奪われた我われを許さないだろう。彼らと我われが二つの異なる集団とは言え、でも人間は人間だ、どっちも赤い血が流れている。しかし一つの集団が自分たちはより大きい、より優秀であると考え始めた時、それが真の問題になる。彼らは自分たちの手で学ばなかった。彼らにはいい教師がいた。イギリスは彼らに教えた。ドイツは彼らに教えた。アメリカは彼らに教えた。オーストラリアは彼らに教えた。裏で中国を支持して暴動を広げようとする悪い連中がチベット人のなかに紛れ込んでいたんだ。ちょうど僕の家でそういうスパイ (*jāsūs*) がひとり捕まった。ノーバリングでも捕まったんだ。

状況は悪くなる一途をたどって、僕もできる限りこの地でなされた過ちについて政府に対して注意喚起 (*sacet*) をした。政府に対して、我らをただ山奥で幸せに生活しているだけの平和なトライブとみなすまじと警告した。もし尊重されないなら、我らは何だってできる。我われは政府に対して我らの闘いに目を向けさせた。我らはもう十分に語った。かつて政治家は我ら (ガッディ) の票を目当てに、そしてチベット人富裕層の金を目当てに、ダラムサラにやってきたものだ。それは本当だ。我らには金がないから、何をどう出せばいいのかって。政治家たちは、僅かな分け前と引き換えに我らを組織的に利用 (*soṣan*) していたんだ。政治家たちの約束は見せかけだけだった。マクロード・ガンジの発展がどれくらいガッディのためになったかを調べれば分かる。だから我らは怒った。政治家たちはここに来て我々の票を漁りながら、よくもまあその帰り道に、公の場ならまだしも、チベット人やパンジャブ人のホテルに立ち寄るなんてことができるものだ。

いつだったかジョージ・フェルナンデス大臣がダラムサラに来了。それで彼が何と言ったか知っているか。彼は我われローカルの人間に対して、チベット人は難民だから、どうか暴力をやめて冷静になってくださいと呼びかけた。それからチベット人に肩入れするような、つまり我らを裏切るような話を始めたので、我われをますます怒らせた。我われローカルの人間に対するインジャスティスはあまりにも酷い。政府は我らのことを無視し続けていて、道もクソだし、飲み水もないし、学校もひどい。だから (ガッディとチベット人の間の) 緊張関係が高まるのは当然だ。それだけで十分酷いというのに。想像してみてほしい、もし僕が君の国、君の部屋に行って、そして君に対して「お前はどうしようもないヤツだ」と言ったらどう思う。君はどうする。君はこう言うだろうよ、「はいはいここから出ていきな、僕は平気だ」

2015に起きたツォルトリム・チョデンの殺害事件以来の高まっている緊張関係を考えると、私はこの事件についてあまり深く立ち入って論じたくはない。ラマンは、ガッディの怒り (*ākroś*) を、チベット人の文化的優越、チベット人と外国人との共謀、

そして中国が支援するスパイならびに社会動乱の扇動者のせいになっている。西洋の研究者と旅行者たちが一様にコスモポリタンとみなして賞賛するチベット人の行動の諸相、すなわち多様性に対する開放性とそれぞれの文脈に即して文化的知識を援用する能力は、ガッディの視点からすれば軽蔑すべき文化的排他主義そして社会的線引きの方法にほかならない。

チベット人の態度する不満をぶつけながらも、ラマンはガッディの間で広く共有されている次のような考え方も口にした。すなわち、真に非難すべきは無能なインド政府だが、比較的アクセスにもってこいの相手として、チベット人を叩くのが目的実現に効果があると。ガッディは、ラージャスターンでのググジャールによる暴力的な運動とダージリンでのゴルカーのサブナショナリズムと違って、自分たちのトライブ認定のための闘いが平和的である点に誇りを持っている。だが、1966年のヒマーチャル・プラデーシュ州の再編から2000年代初期に到るまで彼らの訴えはずっと官僚政治の泥沼に嵌って停滞を強いられており、身近なチベット人が迅速に境遇改善を得るなかで、インド政府に対するガッディの怒りはより直接的なカタチで表れるようになった。チベット独立とガッディのトライブ認定とを、ともに土着性と文化的固有性をめぐる主張を拠り所とする点で通じるものがあるとみるより、チベット人をチベット政府からの意図的操作によって政治的な思わせぶりの言動で日常生活を満たす地政学的な厄介者としてみなしている。領土権を持たない社会政治的存在にある難民に法的拘束力のないチベット市民権を付与するチベット政府の取り組み [McConnell 2016] の予期せぬ結末は、チベット人難民の政治的影響力について誇大な認識をガッディのあいだに植えつけたことである。難民アイデンティティの制度化は、それとなく伝わっているもの、一歩離れたところにいるガッディの人びとに深く理解されているわけではない。チベット政府もそのような政治的異動の心理社会的代価について、現地の理解を得ようとするような努力をほとんどしていない。結果的に、ガッディの人びとはしばしば難民アイデンティティの政治化を、政治的権力そのものの表現と混同してしまう。柔軟な市民権とハイブリッド・アイデンティティといったチベット人のコスモポリタンな価値の実現は、彼らの政治的影響力と社会的威勢の象徴的表現となってしまう、ガッディの人びとの怒りを引き起こすのである。

## V 投票の力

2014年のインド総選挙の準備段階において、私は数週間をかけて政治集会に関するフィールドワークを実施した。選挙実施日の5月7日に、ダラムサラの217名のチベット人は自分たちが新たに手にした選挙権を行使した。チベット人はバグス投票所の登録投票者総数943人のうち僅か20%しか占めていなかったが、現地の雰囲気はチベット人たちに支配されていた。ボイス・オブ・アメリカはビデオジャーナリストを現地

に派遣し、初めて投票するチベット人たちを取材し、チベット人が黒色塗料をつけた指を披露する場面の映像を配信した。ヒンドゥスタン・タイムズは現地取材員を派遣した。その他、半公式的立場で参加したチベット人知識人たちは、投票しないまでも、この出来事の記録と取材に力を入れた。赤色バンダナでひととき目立っていたチベット人詩人テンジン・ツンジュは、自らは投票せず、投票について後日語った際、投票行為が含意するインド市民権は、チベット独立の道徳的権威を弱める恐れがあるとの懸念を示した [Tsundue 2014]。

投票日にわたって、私は投票所となった学校の中庭でこの政治的式典を見守った。投票後、チベット人たちは中庭に残り、インド選挙への参加という歴史的瞬間と、それを取材するマスコミのスポットライトに酔いしれていた。それは、ダラムサラにおいて典型的なコスモポリタンの瞬間だった。彼らは互いにお茶をふるまい、そして投票動機をめぐるヒンディー語、英語、チベット語とりまぜての談義へと私を引きこんだ。チベット人のひとり、自分が投票したのは、インドへの愛国心を表明したりインド市民権を希望したりするためではなく、ただヨーロッパ諸国への移民可能性を高めたからだだと打ち明けた。この意見は同席したその他多くのチベット人が同意するところだった。例えば、そのうちのひとり、自分がインド市民権を求めるのは、それを入手できれば自分の登録証明書を旅券に替えて、自分の兄弟がいるアメリカに移民できるからである。だが、その場の全員が意見一致したわけではなかった。かつて私のもとで英語を学んでいたドルマは、自分が持っているなかで一番のチベットドレス (*chu ba*) を身にまとい姿を現し、人生初の投票への感激を抑えきれずにいた。彼女にはアメリカ在住の遠い親戚がいるけれども、彼女自身は移民するつもりがない。むしろ、彼女は流暢なヒンディー語で、グジャラートにて衣服商として働いた数十年間の経験を語り、それがインドへの恩義と帰属意識を感じさせることになり、グジャラートの元首相で、選挙での圧倒的勝利を経て首相となったモディを支持するようになったと語った。

最近の研究者は、選挙日に現れる集合的沸騰、すなわち平常の社会秩序を一時的に停止し、生ける平等主義を引き込む「コミュニタス」に注目している [Banerjee 2011: 94]。汚職、硬直した政府官僚主義、そして市民生活の現場における政府の役割に対する悲観的理解が蔓延するなかで、選挙結果ではなく、じっさいの投票行為自体こそが「投票しなければ国家政治の場から完全に失われてしまうであろう民主主義の基本的価値、すなわち市民権、権利義務、平等、協力、公益を想像する力」 [Banerjee 2011: 95] を最もよく表現するのだ。言い換えると、選挙は共同の価値と共同体規範を育むことへの共同参加を通じて、多様な社会的・民族的集団を団結させることができる。僅かな時間とはいえ、集団間の相互関係を支配する平時の社会的規範が、民主主義的コミュニタスとコスモポリタンのコミットメントに入れ替わる、ということである。



だがそれとは対照的に、バグス投票所での選挙日は、チベット人とガッディの人びととの間に相互関係が欠落していることを確認するばかりだった。このような状況は、メディア的にも政治的にも抜け目ないチベット人の影に置き去りにされ続けていると感じるガッディの人びとの積年の怒りを新たなものにするばかりだった。チベット人のなかには、民主主義的連帯意識ゆえではなく、ただ自分たちが他と違うと主張し、インドを置き去りにして欧米に行くために投票した者たちもいたからだ。このディオゲネス式の世界内存在といったコスモポリタンの願望は、ヒマラヤ・ガッディの存在を飛び越えて、自分たちだけの理想を求めるものである。選挙日当日のチベット人難民による投票を報じたメディアは、チベット人を難民というよりディアスポラとして描き、インド市民権がいかにしてチベット人の独立闘争の正当性を否定するかに注目した。報道の多くは、チベット人難民のコスモポリタンの性質を真なるものと認めるものだった。そこで描かれたのは、チベット人たちが、選挙参加の象徴たる黒色塗料をつけた指を披露しながら、いかにしてカメレオンのように南アジア社会に溶け込んで「多様な文化的経験に対する開放性への知的・審美的態度、すなわち統一より差異を求める姿勢」[Hannerz 1990]を体現するかであった。

別の視点を得るために、私は、投票を待つ長い列を進むガッディの人びとを何人も呼び止めて、チベット人の選挙参加をめぐる法環境の変化について尋ねてみた。その多くはチベット人が投票できることを知らなかったし、驚きをもって投票所中庭でのメディアの取材攻勢を見つめていた。難民には投票資格がないと繰り返して説明し、投票したのはきっとラハウリもしくはラダックだど主張する人もいた。選挙参加がチベット人とガッディの人びとを平等と協力をめぐる民主主義的理念を掲げる一時的なコミュニタスのうちに連帯させるには程遠く、選挙はただ両者に市民的参加の要素が欠落していることを明らかにするばかりだった。チベット人のコスモポリタニズムとしてメディアに描かれること、例えば日常の営みにおいて様々な文化間を往来すること、そのハイブリッド性と多領域性などは、ガッディの人びとにとってはご都合主義的だと理解あるいは誤解されている。チベット人のひとりは、人びとが集う場から私を連れ出して占うかのようにこう語った——「ガッディはチベット人が投票できることすら知らなかった。だがいま彼らは知った。あす目が覚めたら彼らはなおさら我らに嫉妬するだろう。なぜなら、彼らは我らがきつといつかこの地の土地を買い占めて、彼らに匹敵する強い選挙勢力になると考えるからだ」。選挙への参加は、ガッディとチベット人を連帯させるには程遠く、ただふたつのコミュニティの分断された社会の道程と、単一のコスモポリタンの秩序を描き示すことのできない現状を際立たせるのみだった。

## VI ライオンマンが叫ぶ！

観光シーズンの昼下がり、ツェリン・ドルジェというライオンマンを自称する男は、いつもジョギワラロードでライブショーのチラシを配っている。チラシには「来て、見て、ヒマラヤの有名芸能人」「ご堪能ください。チベット伝統の歌と踊り、当地ならではのパフォーマンスなどなどを」といったことが書かれている。赤パンツ、本人の大きな笑顔の模様が入れた赤Tシャツに赤カバンをひっかけて、つまりは赤色のいでたちに、飾りボタンが付いた白ベルト、てのひら形のレトロなロック風サングラスを身にまとう、かのライオンマンはまさにダラムサラのコスモポリタニズムと資本主義を体現する存在である。彼は大胆に外国人観光客に近寄り、チラシを手渡して、近くのヨンリン幼稚園にて当日午後6時上演の彼のパフォーマンスを宣伝している。マクロード・ガンジで長年生活してきた亡命者なら誰でも、お決まりのパフォーマンスを実際に見たことがあるか、あるいは顔面騎乗セックスのような、そしてシャイア・ラブーフのようなポストモダンのパフォーマンスアートの噂を聞いたことがあるはずだ。彼が男娼で、タイと一緒に休暇を過ごす初老のイギリス人彼女がいるといった噂も広まっている。チベット系新移民ですら彼を「変人」とみなし、関わらないようにしている。

自然のなりゆきで、私は好奇心に駆けられ、そしてある日の夕方、ヨンリン坂階段を下り、幼稚園入り口のところで、伝統衣装を着た猫背のチベット人老婦に出会った。ひとりまたひとりと観光客たちがコンクリート壁の教室に入り、床の上に足を組み、並んで座った。30分遅れでライオンマンが突然姿を現したときには、部屋にはすでに38人の外国人が集まっていた。一組の台湾人カップル以外は、全員が欧米人の方だった。彼は観客の間を歩きながら、それぞれ150ルピーの入場料と引き換えに、赤地の入場券一枚と自由チベット運動のステッカーを渡した。45分間のショーで、彼は5700ルピーの収入を手にしたことになる。それはつまり、パフォーマンス一回分の彼の収入は、ガッディの労働者の多くが1ヶ月の間に得る平均収入に相当する。

今日のライオンマンは、紫色のコンバースの靴、赤いカーゴ・ショーツ、チベット旗の模様が入った白Tシャツを身にまとっている。入場料を集めると、彼は部屋の前方に移動して、きざな身振りでその洋装の上から長袖のチベット服 (*stod thung*) と直垂を羽織った。コスモポリタンなチベット人であることを服装でアピールする一方、彼は自己紹介を私的な話から始めた。1998年、当時15歳の彼は、他の37人とともにチベットからの2週間の危険な逃避行を経験し、凍傷を負いながら最終的にネパールにたどり着いたが、結局そこで警察に逮捕された。チベット亡命政権に釈放されるまで同じ牢屋で3日間を過ごし、男も女もシングルトイレを共用するほかなかった。ライオンマンは観客の間を歩きながら、一人ひとりにボタラ宮を背にしてロバに乗る

幼き日の自分が映った一枚の色あせた写真を見せた。「私がこのパフォーマンスをやるのは、お金を貯めて欧米に行ってダンスを続けるためなのです。」観客たちは、自分たちが最初にそう考えたのとは違って、チベット文化を保護するために金を払ったわけではないことにやがて気づく。彼らは、むしろコスモポリタンのアイデンティティ、越境と社会的願望に関するパフォーマンスの参加者になるのだ。

彼のパフォーマンスは、カム<sup>(原注12)</sup>の伝統的民俗音楽にあわせた5分間のダンスから始まった。続いてライオンマンは回転し始め、六字大明呪の復唱と共に、最初は整然とした回転は徐々に狂乱になっていく。呪文の復唱が続き、セメント壁に反響するなか、ライオンマンは回転し続けながら純粋な肉体的能力を見せつける。彼のポニーテールは空を切り裂き、その指は様々な手印を結ぶ。数分間続く彼の回転は、長い物語の果てしない反復による冥想のようなものである。すなわち、営利目的に欧米人が好むチベット人の故郷喪失の物語、寺院の道沿いで観光客につまらないものを売るチベット人商店で繰り返し流されている、民族商品化した音楽にのせての観音菩薩をめぐるサンスクリットのマントラである。

数分たつと、彼の息は荒くなり、ペースが落ちていく。開始から10分と経たないところで、彼は「俺のこれからのパフォーマンスはモダンなものになる」と宣言する。「いま俺はダンスで境界を破る。」こうして伝統パフォーマンスの終わりを告げ、彼は一人目の参加者に近づく。やがて観客は、ライオンマンが中国によるチベット支配という、チベット人の亡命の核心をなす境界問題の突破だけを意味しているのではないと気付く。しゃがみこみ、そしてひとりの年配の男性観光客のお人好しな顔に自分の顔を押し付け、ライオンマンは、彼と我われの間、そしてチベット人と遠路はるばるチベット人とのふれあいを求めてやって来た外国人の間の境界を破壊することを望んでいる。それからの数秒間、ライオンマンのもつれた髪がその外国人の額にかかり、ふたりの鼻は互いに密着し、静けさのなかふたりの男はただ互いに見つめあっている。彼は驚愕の表情をした。15秒後、彼はかえる跳びで隣の女性観光客の前に移り、そして再び、額と鼻を密着させて、観光する側と受け入れる側の間の隔たりを破った。彼はまたまたかえる跳びで列に沿って移動し、観客に顔を押し付ける度にその力加減を増していき、終いにはある女性を押し倒して、顔を密着させたまま、自分の足を上げて相手の体の上に置く、犬の交尾さながらの姿勢を見せる。するとバックパッカーたちから驚きの笑いが起きる。最初に選ばれた年配男性と台湾人のカップルを含む数人の外国人は、安全な距離を取ろうと部屋の外に出て、鉄格子のある窓を通してパフォーマンスを続けて見る。いよいよ私の番となり、ライオンマンは私のメガネを投げ捨て、私を地面に押し付けた。彼の髪と汗が私の顔をつたい、彼の息が私の開けた口に流れ込み、私の頬を掠める。

「よし、それでは俺は最後のパフォーマンスをやる、それはさらに面白いと思います。だが君たちにはもっとオープンになってもらいたい。」ライオンマンがそう言う

と、大げさなクスクス笑いが観客のなかから沸き起こる。彼はひとりの50代女性を選び、観客たちの前に立たせ、彼女の胸を3回頭で突いて、そして彼女をめぐるように歩き、最後は彼女の額をキスして座らせた。続いて彼はふたりのいかにもたくましい男を見つけて、消防士のように一方を背中にひっかけ、他方を脇の下に挟み込んで、ふたりを持ち上げて数回も回転した。部屋にいる多くの観光客たちは持ち上げられたり、揉まれたり、押し付けられたり、はたまた乱暴に小突かれる。ある者は振り落とされ、あるいは力ずくで押し倒されて、地面に横たわり苦笑する。ある女性は、ライオンマンが彼女を皆の前で晒し者に行っている間、慌てて自分のパンツをぐいと引き上げようとする。ある男性は、しゃがんだ姿勢のライオンマンに股間を前から後ろに回した手で尻を掴むようにして持ち上げられている。

パフォーマンスの仕上げに、ライオンマンは床を這い回り、体を振らせ、のたうち回りながら、チベット服を脱いで欧米人さながらの服装になった。それは、観客たちに彼自身のポジショナリティがチベット難民とコスモポリタンの混合であることを明かすものだった。彼はぞんざいに地面から跳ね上げて、顔から壁に激突した。彼が左手に掴んだロープのベルトは、空中を舞い、コンクリート壁をかすった。するとまず、彼はベルトを開いた両足の間で性的に挑発的なポーズで揺らし、そして自分のTシャツを螺旋状にしてロープで顔に縛り、自らの視界を覆い隠した。汗がはだけた胸をつたって流れ落ちる、その時の彼はまるで執行人に処刑される寸前の犯罪者のようだ。続いて、彼はベルトで自分の出した舌を縛り付け、舌をいっぱいまで引っ張って、自分のささやかな泣き声を抑えていた。ベルトを体の後ろに回して、彼は自らのトレードマークにもなったレトロなプラスチック製サングラスを、顔のあらゆる穴に挿入し始めた。まるで憑依されたような表情になって、彼は自分のサングラスの足を深く自分の鼻に突っ込み、喉を貫通して耳道に辿った。それがまるで西洋の物質志向



写真1 演技終了後の一同とトイレットペーパーの燃えさし（筆者撮影）

の両義的、自己否定的な力と、コスモポリタンの帰属の強要を演出したようだ。最後の最後、ライオンマンは自分の短パンから垂れたトイレットペーパーに火をつけ、そして狂乱に暴れ始めた。彼はそれを通じて、チベット人の自由を追い求めるための数々の犠牲を観客に覚え出させた。「ありがとう」と言いながら、彼は観客たちを集めて、ソーシャルメディアにアップロードするための集合写真の撮影を提案した、「明日も来てね、無料だよ、新しい人を連れてくれば。」

私は学校の庭でうろうろしている一部の観光客に、彼らの体験について訪ねてみた。あるオーストラリア人はこう答えた。「のせられてしまった部分もあっただろうが、たぶん私はこのショーをずっと忘れない。これは私が使った最も価値のある150ルピーだ。」2016年を通じて、ライオンマンのパフォーマンスは何千人もの観光客が鑑賞し、ユーチューブ動画や旅行ブログとソーシャルメディアを通じてさらに多くの人の目に触れた。

ツェリン・ドルジェと頻繁に面会することで、私は次第に彼のパフォーマンスがコスモポリタンの能力の典型であると同時にコスモポリタンの出会いを批判的に演じ、密かに裏返すものでもあると思うようになった。ここでいう能力は「鍛え上げられた、ある特定の意味と意味的形式のシステムを、それなりに巧妙に操る技能」[Hannerz 1990] という意味だ。コーンとロセナウ [Koehn and Rosenau 2010 : 5-9] によると、トランスナショナルな能力によって、社会的行為者は「いろいろなレベル（都市的、農村的、民族的、地域的）を横切り、繋ぎ合わせ」、「目に見える境界線も見えない境界もいづれも浸透性を持つ存在であること」を認識できる。コーンとロセナウはさらに分析力、感情力、創造／想像力、コミュニケーション力、役割力という対人関係における5つの能力を概説した。ライオンマンは5つの能力すべてを備えているが、彼の境界横断的なパフォーマンスは特にそのうちの3つの能力を示している。複数のアイデンティティを操る才能、自分の精神的態度に広がりを与え、境界横断的な文脈に翻弄される者として自らを演じる才能、多様な文化的背景を持つ観客の感情的信号を感知する才能には、感情力が必要だ。雑多な文化的影響にインスピレーションを得て、境界横断的な全体をパフォーマンスを通じて表現しなおす才能には、想像力が必要だ。英語そして非言語的な信号を熟知していること、すなわち文化横断的対話と「相互に自分を相手に開く態度」を可能とするには、コミュニケーション力が必要だ。差異を翻訳し、越境をかたちにするコスモポリタンの能力は、当地で問題視されながらも自己利益にかなうものとしてライオンマンが独自の手法で演じているが、道を共にするグラムサラのチベット人たちの間でもそれが広く共有されている。

一方、そのようなものはガッディにとっては高望みである。彼らには、グローバルな出会いのなかでアイデンティティの創造とコスモポリタンの能力を示す機会が減多にない。より適切に言えば、ライオンマンが芸術的パフォーマンスと社会的規範の破壊とのあいだの区分を曖昧にするときに用いたような文化資本が、ガッディの人びと

の手にはない。ガッディの人びとは、ダラムサラの異物、コスモポリタンな出会いへの期待に応えるところがない存在とみなされてしまう。ライオンマンが、チベットの「伝統的」パフォーマンスの名目で突拍子もない自虐演技やら、観客の虚を衝く頭突きと性交ポーズやらを披露するとき、きまってそれに共鳴する大勢の客が存在するという保証がある。そのような客とは、似たような政治的・イデオロギー的感覚を持ち、数世紀も受け継がれてきた言説と、幻想的な文化的投影をもってダラムサラを認識する西洋人たちだ。チベット人は、西洋人たちがチベット人に会いにダラムサラまで来たこと知っている。だがガッディにはそれが保証されていない。

パフォーマンスの最初の演出は、服装とナレーションによってライオンマンのチベット人的特徴を表現していたが、結局のところそれを裏返しにするものだった。ライオンマンは、チベット人難民の集団としての知名度を利用して金払いのいい観光客を呼び込みつつ、チベットを民族商品化する市場のなかでそうと分かる文化的差異を約束する一方、伝統を破壊して外国人との文化的同一性を強調する。カンパの民俗音楽がゴア・テクノに、チベットの服装が西洋人さながらの服装に、亡命の語りが欧米への移民の約束に姿を変えた。そのパフォーマンスは新移民たちの文化的帰属をめぐる苦悩を体現している。彼らは、初期のチベット移住者たちにその文化的非正統性を批判され、一方ガッディの人びとによそ者とみなされている。彼らは、本来の自己なるものが結局のところ西洋の文化的影響の雑多な漂着物を拾い集めている存在だと知るのである。

それはまた、観光客とチベット人との互いに対する期待を表現し、かつ転覆する。サムエルスは、アンデスの人種の序列に関するメアリー・ウェスマンテルの研究手法を取り入れて、ボリビア先住民の市場を訪れる外国人観光客たちが、ゲストとホストの間の「悪性の二項対立」を例示していると指摘した [Sammells 2014 : 128]。そのような社会的出会いには、階級に根付いた区分が確かに存在する。ゲストは「ゆとりある金持ちの部外者」で、ホストは「金銭目的でサービスを提供する現地人」である [Sammells 2014 : 135]。伝統の表皮を脱ぎ去り、金払いのよい観光客に卑猥な行動を取ることによって、ライオンマンは観光客とチベット人とのギャップを取り除く。それは現場の人たちに一時的な不安をもたらすが、ライオンマンはただ心を奪われた観客に、本人たちが求める「真正」な体験なるものを味あわせるだけである。彼は、自分の裸体を晒し、自分の肉体に苦痛を与えることで、民族の商品化と新たなオリエンタリズムの論理をぎりぎりのところまで展開した。チベット人とふれあい、文化への心酔を演じたい、あるいは援助を提供したい、もしくは有閑の中産階級の観光客として退屈を紛らしたいといった欲求を持つ外国人にとって、ライオンマンは一つの解毒剤を提供した。地面に押し倒され、舐められ、触られるといった虚を衝く親密な行為、そして色目を使われ、燃やされること。それと同時に、ライオンマンは自分の西洋志向を持つ新参者としての混合的アイデンティティを演じた。彼の肉体的侵入



は競い合う複数の自己に対する調停、あるいは自分の要望する対象と融合することの演出である。一部の外国人は騙されたと感じるかもしれないが、そのパフォーマンスは彼らがその場にいる無意識的な動機と調和した。

ガッディのより広い文脈から見れば、彼のパフォーマンスは、人目を引くチベット人エスニシティの道具の使用が経済的格差を拡大するまさにその現場を見せつけている。どれほどの日和見主義者であっても、ガッディの人間である限りは、自分のトライブ・アイデンティティを商品化して市場に供給してもチベット人に並び立つことはできない。コスモポリタニズムは、真に差異に開かれた世界観ではあるが、同時に階層的特権、慈善主義的オリエンタリズム、それぞれに付随する社会関係資本を埋め込んだ存在でもある。コスモポリタニズムは英語やら、西洋式カフェやら、外国人観光客慣れしていることに常に結びついているため、ごくふつうの給料を貰うガッディの人びとは、輸出商店、国際的映画祭、特製カプチャーノを提供する高級カフェのような、コスモポリタニズムが流通する場所に出入りするのが困難である。一方、西洋のパトロンと英語チューターに招待されている、 아이폰持ちのチベット僧侶がよくそのような場所に姿を現す。

## Ⅶ 結論

本論文を通じて私は、コスモポリタニズムが、象徴資本としてチベット人難民とガッディの人びととの間の社会的不平等を構成する様を論じてきた。民族誌記述を通じて私は、コスモポリタニズムが、いかにしてインド固有の社会環境においてチベット人の反同化主義を助長し、チベット人とガッディの人びとの社会的願望を序列化するのかを描いた。コスモポリタニズムは、観念上は世界的市民権と差異への開放性を意味するが、民族誌的次元においてはローカルな社会的排除と文化的優越感に帰結する可能性をもつ。そう認識することは、2つのコミュニティのいずれかを敵視することではない。チベット人もガッディの人びとも、国家の監視、主流インド人による民族ステレオタイプ化、文化の喪失への不安に直面する、いわば弱者のコミュニティである。ガッディの人びとが歴史的に相対するチベット人に対してより暴力的、物理的恫喝を行う傾向にあるが、他方のチベット人は排斥的な手段で、そしてダラムサラに大きな影響を与える市民的組織をコントロールすることによって、ガッディの人びとに絶大な社会経済的圧力をかけている。その意味で、コスモポリタニズムはある種のローカルな社会的排除を生み出す同時に、外部に世界的市民権を求める、命令的なイデオロギーである。

これに加えて理論家たちは、非エリート<sup>エリート</sup>の当事者たちによる、一貫性を欠く、日常的な下からのコスモポリタニズムを考察してきた [例えば Werbner 2008; Hannerz 2004; Clifford 1997]。コスモポリタンの個人は、必ずしも移動能力をもつエリートた

ちのみに限らず、ローカルな環境に流通するグローバルな事物に対して一定の開放性を身につけた人たちもその一員である。グラムサラに存在する目に見えて明らかなコスモポリタンの消費主義は、ガッディの**人びと**がチベット人との関わり<sup>のなかで</sup>願望するコスモポリタニズムと同じものではない。ガッディの**人びと**は、文化的差異に対して審美的な次元で開放性を表しているし、複数の文化慣行の狭間に生きているが、彼らはそれを語ることも自賛することもない。いわば、チベット人と観光客たちによる「コスモ・スピーク」の言葉遣いに結びつかなかっただけである。そのような語られることのないコスモポリタンの実践には、羊飼いがチベット薬のメーカー (*bod kyi gso ba rig pa*) に乳を売ること、ガッディ女性がチベット妊婦を助けて赤ん坊を取り上げること、そしてガッディがグラムサラにいる、テンマ神託 (Tenma Oracle) を伝えるチベット霊媒カンド・ラを訪ねて、占いと精神的癒しを求めるような、クロスオーバー型の精神的実践などが含まれている。

それらクロスオーバー型の精神的実践は、ガッディによる自己アイデンティティならびにハイブリッドなコスモトライバルのアイデンティティの再形成につながるかもしれない。例えば、ジーヴァンというガッディ人バラモンは彼を自分が敬愛し、グル・ジーと呼ぶあるチベット僧侶と結びつく宗教的友愛 (*dharm kā rīstā*) について以下のように語った——「私のグル・ジーが生きている限り、私の義務 (*dharm*) はあらゆる手で彼に奉仕する (*sevā*) ことだ。私は彼から離れられない。(幼い頃の) 私が彼のために木枝を切っていた時から現在まで、長い年月を経た。もう33歳になったが、彼から離れることはできない。我らの間には深いつながりがある (*lagan lage*)、まるで喉が渴いた人間が水に引きつけられるかのように。」ある時、グル・ジーは雄牛に角で突かれて鼠経部を負傷し、47針縫ったことがあった。そのため彼は病院に長期間入院し、快復を待たねばならなかった。その時、ジーヴァンはよくチベット人経営のデレ病院に行って彼のグル・ジーを見舞っていた。

ある日私は彼と一緒に病院を訪ねた。一時間ほどの間ずっと、ジーヴァンはグル・ジーとともに病室のベッドに座っていた。彼らは友達のように喋っていた。そのときすでにガッディとチベット人の数人に怪我を負わせていた攻撃的な雄牛に給餌するグル・ジーの無謀さについて、ひとりで病院にむかった彼の頑固さについて、家への帰途にふたたび同じ雄牛に給餌しようとした、報われるはずがないと思われる彼の同情的態度の意味について。ジーヴァンはグル・ジーに精神的アドバイスを求めた。彼は、道端で傷ついた鳥を見つけ、家に持ち帰ったそうである。傷ついた翼をもとどおりにしようとしたが、その鳥はもう二度と飛ぶことができなかった。「だから、私は儀礼<sup>フージャー</sup>を行って、そいつを静かな所に置いてそのまま立ち去ったのです。私がしたのは正しいことでしょうか。」グル・ジーはこう言った——「そう、それは正しいことだ。早まってその命を奪うのがいけない。それは罪だ。その鳥が感じていた痛み、それは自然によるものだ。」私はつい口を挟んで、死にゆく生き物が余計な苦痛を与えること

の倫理について話題にした。すると、グル・ジーの確証に支えられたジーヴァンは、命を奪うことの罪を私に説明した——「苦痛を感じることで、鳥は自分の業報を償う (*bukhtān karegā*)。』

我らを囲む数人のチベットの患者と看護師たちも、ひとりのガッディ人バラモンが、静養中のチベット人僧侶と一緒に親密な時間を過ごす光景に、心が響いた。グル・ジーの昼ご飯が運ばれた時、私は早く帰るようジーヴァンに催促した。彼はあともう少しの合図をして、そして冥想のポーズをとって、グル・ジーの健康のためにマントラを唱えた。グル・ジーは笑って食べ始めた。そしてジーヴァンはこう語った——「もうあと数週間でここから退院するのでしょうか。でも、もし入院が続くようなら、私はまたお見舞いに来ます。」

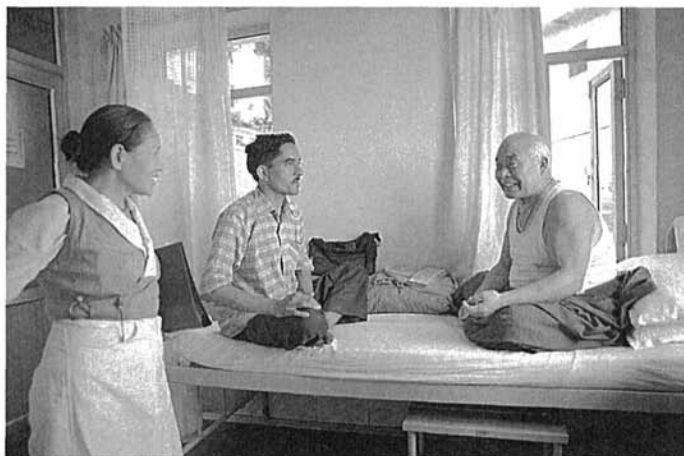


写真2 デレ病院にてグル・ジーの話に耳を傾けるジーヴァン（筆者撮影）

## 訳注

- 1) 本論文は、Stephen Christopher, “The Interdependence and Exclusions of Tibetan and Tribal Identities in Dharamsala” (英文出版予定原稿) の全訳である。本論文を土台にした講演 (Contested Cosmopolitanism: Tibetan and Tribal Sociality in Dharamsala, 2019年6月9日第894回東京都立大学・首都大学東京社会科学人類学研究会) をお引き受けくださったこと、本論文の翻訳出版を許可してくださったこと、そして不明点について懇切にご教示くださったことについて、Stephen Christopher博士に、記して感謝申し上げます。
- 2) 一例として、ブラッド・ピット主演の「セブン・イヤーズ・イン・チベット」(Seven Years in Tibet) とマーティン・スコセッシの「クンドゥン」(Kundun) が挙げられる。
- 3) 指定トライブ (Scheduled Tribe) とは、「インド憲法第342条に基づき、大統領令によって州ごとに指定された政治的集団範疇であり、『指定カースト (Scheduled Castes) 』とともに『後進諸階級 (Backward Classes) 』をなすものである」[小西公大2010「トライブ」『南アジア社会を学ぶ人のために』田中雅一・田辺明生 (編)、pp.74-86、世界思想社]。
- 4) 小西公大によれば、ラージャスターン州で「その他後進諸階級」に属していたグジャールの人びとは、

- よりよい優遇策や留保枠を確保するために指定トライブへの認定——小西の言葉を借りれば「降格」——を要求し、それが他指定トライブとの間での軋轢になっている【小西公大2018「包摂と排除の政治力学——インドにおける指定トライブ、ビールの表象をめぐる」】『先住民からみる現代世界——わたしたちの〈あたりまえ〉に挑む』深山直子、丸山淳子、木村真希子（編）、pp.195-212、昭和堂。
- 5) インド社会における、カースト制への批判も含めた社会変革を求める運動については、石坂晋哉（編）2015『インドの社会運動と民主主義——変革を求める人びと』昭和堂、に詳しい。
  - 6) ダリト（被抑圧者）は、インドにおいて「不可触民」とされている人びとを指す。宗教活動家であったアンベードカルの指導の下で「改宗仏教徒」となったダリトについての研究は、根本達2018『ポスト・アンベードカル民族誌——現代インドの仏教徒と不可触民解放運動』法蔵館、に詳しい。
  - 7) ケサル王伝（Ling Gesar）は、チベットに伝わる王ケサルについての叙事詩である。ケサル王は、自身のタントラ的な魔法の力によって、非仏教的な勢力を討ち果たした伝説上の人物として広く知られている【Samuel, Geoffrey 1993 *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Smithsonian Institution Press.】
  - 8) インドにおけるチベット難民について、山本達也は、チベット・ナショナリズムの構築と、そこからはみ出している人びとの存在から、ディアスポラのな生の困難さとチベット難民のハビトゥスの絡み合いを提示し、新しいチベット難民の語り方について考察している【山本達也 2013『舞台の上の難民——チベット難民芸能集団の民族誌』法蔵館】。
  - 9) コーシャ料理は、ユダヤ教の教義で適切に処理された料理を指す。
  - 10) マスジドは、アラビア語でイスラームにおける礼拝所のことであり、モスクと同義である。
  - 11) ハリはガッディにおける最下層カーストにあたる。
  - 12) カムとはチベットの東部地方である。

## 参考文献

Appiah, Kwame Anthony

2006 *The Ethics of Identity*. Princeton University Press.

Banerjee, Mukulika

2011 Elections as Communitas. *Social Research: An International Quarterly* 78 (1): 75-98.

Beck, Ulrich and Natan Sznaider

2006 A literature on Cosmopolitanism: An Overview. *British Journal of Sociology* 57 (1): 153-64.

Bentz, Anne-Sophie

2012 Being a Tibetan Refugee in India. *Refugee Survey Quarterly* 31 (1): 80-107.

Brickell, Katherine and Ayona Datta

2011 Introduction: Transnational Geographies. In *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*. Ayona Datta and Katherine Brickell (eds), pp. 3-22. Routledge Press.

Christopher, Stephen (Johnson, Steven Christopher)

2018 Tribal Margins: Dalit Belonging and State Recognition in the Western Himalayas." *Dissertations - ALL*. 923. (<https://surface.syr.edu/etd/923>)

Clifford, James

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.

Dhondup, K

1994 Dharamsala Revisited: Shangrila or Sarajevo? *Tibetan Review*. July Special Report, 14-20.

Dielh, Keila

2002 *Echoes from Dharamsala: Music in the Life of a Tibetan Refugee Community*. University of California Press.

Hannerz, Ulf

2004 Cosmopolitanism. In *A Companion to the Anthropology of Politics*. David Nugent and Joan Vincent (eds), pp. 69-85. Blackwell

Hannerz, Ulf

1990 Cosmopolitans and Locals in World Culture. *Theory, Culture, and Society* 7 (2-3): 237-52.

Kannabiran, Kalpana et al.

2018 Education and Its Discontents: Investigating Barriers to Schooling among De-notified and Nomadic Communities. *Journal of Social Inclusion Studies* 4 (1): 80-103.

Koehn, Peter H. and Rosenau, James.

2010 *Transnational Competence: Empowering Curriculums for Horizon-rising Challenges*. Routledge Press.

Lau, Timm

2009 Tibetan Fears and Indian Foes: Fears of Cultural Extinction and Antagonism as Discursive Strategy. *vis-a-vis: Explorations in Anthropology* 9 (1): 81-90.

MacDonald, Pauline

2013 *Dharamsala Days, Dharamsala Nights*. Amazon Digital Services LLC.

McConnell, Fiona

2016 *Rehearsing the State: The Political Practices of the Tibetan Government-in-Exile*. Wiley Blackwell.

Mayaram, Shail

2014 Pastoral Predicaments: The Gujars in History. *Contributions to Indian Sociology* 48 (2): 191-222.

McGranahan, Carole

2016 Refusal and the Gift of Citizenship. *Cultural Anthropology* 31 (3): 334-41.

Moynihan, Maura

1997 *US Senate Foreign Relations Committee Hearing on Tibet*.

Nussbaum, Martha

1994 Patriotism and Cosmopolitanism. *Boston Review* 19 (5): 3-16.

Penny-Dimri, Sandra

1994 Conflict Amongst the Tibetans and Indians of North India: Communal Violence and Welfare Dollars. *Australian Journal of Anthropology* 5 (3): 280-93.

Phillimore, Peter

2014 'That Used to be a Famous Village': Shedding the past in rural north India. *Modern South Asia* 48 (1): 159-87.

Pieri, Elisa

2014 Contested Cosmopolitanism. *Helsinki Collegium for Advanced Studies* 15: 14-38.

Prost, Audrey

2006 The Problem with 'Rich Refugees': Sponsorship, Capital, and the Informal Economy of Tibetan Refugees. *Modern Asian Studies* 40 (1): 233-53.

Ruegg, David Seyfort

2004 Introductory Remarks on the Spiritual and Temporal Orders. In *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) In Traditional Tibet*. Christoph Cuppers (ed), pp. 9-14. Lumbini International Research Institute.

Saklani, Girija

1984 *The Uprooted Tibetans in India: A Sociological Study of Continuity and Change*. Cosmo Publications.

Sammells, Clare

2014 Bargaining Under Thatch Roofs: Tourism and the Allure of Poverty in Highland Bolivia. In *Tourism and the Power of Otherness: Seductions and Difference*. David Picard and Michael A. GioVine (eds.), pp. 124-40. Channel View Publications.

Schiller, Nina Glick and Irving, Andrew

2015 What's in a Word? What's in a Question? In *Whose Cosmopolitanism?: Critical Perspectives, Relationalities*

*and Discontents*. Nina Glick and Andrew Irving (eds.), pp. 1-26. Berghahn Books.

Sen, Atreyee

- 2015 'It's Cool to Be Cosmo': Tibetan Refugees, Indian Hosts, Richard Gere and 'Crude Cosmopolitanism' in Dharamsala. In *Whose Cosmopolitanism?: Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*. Nina Glick Schiller and Andrew Irving (eds), pp. 87-102. Berghahn Books.

Shakya, Tsering

- 2012 Self-Immolation, the Changing Language of Protest in Tibet. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25: 19-39.

Singh, IP

- 2009 8 tribes in Punjab match Scheduled Tribe category: Report. *Times of India*. September 2, 2009. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/8-tribes-in-Punjab-match-Scheduled-Tribe-category-Report/articleshow/4961528.cms>.

Singh, Birinder Pal

- 2010 *'Criminal' Tribes of Punjab*. Routledge.

Stiennon, Richard

- 2015 A Short History of Cyber Warfare. In *Cyber Warfare: A Multidisciplinary Analysis*. James A. Green (ed), pp. 7-32. Routledge.

Swank, Heidi

- 2014 *Rewriting Shangri-La: Tibetan Youth, Migrations and Literacy in McLeod Ganj, India*. Brill.

Tsundue, Tenzin

- 2014 To be or not to be a Citizen: The Tibetan dilemma. *Tibetan Review* July.

Vertovec, Steven and Robin, Cohen.

- 2003 Introduction: Conceiving Cosmopolitanism. In *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Steven Vertovec and Robin Cohen (eds), pp. 1-22. Oxford: Oxford University Press.

Wagner, Anya

- 2013 *The Gaddi Beyond Pastoralism: Making Place in the Indian Himalayas*. Berghahn Books.

Werbner, Pnina

- 2008 Introduction: Towards a New Cosmopolitan Anthropology. In *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. Pnina Werbner (ed), pp. 1-32. Berg Publishers.